Raison présente

Bernard Mandeville, moraliste et métaphysicien

Jean-Michel Besnier

Citer ce document / Cite this document :

Besnier Jean-Michel. Bernard Mandeville, moraliste et métaphysicien. In: Raison présente, n°67, 3e trimestre 1983. Lumieres et anti-Lumieres. pp. 77-85;

doi : https://doi.org/10.3406/raipr.1983.2319

https://www.persee.fr/doc/raipr_0033-9075_1983_num_67_1_2319

Fichier pdf généré le 15/03/2019

creative commons

Bernard Mandeville, Moraliste et Métaphysicien

Jean-Michel BESNIER

Sait-on pourquoi Bernard Mandeville demeure aujourd'hui si méconnu en France ? L'œuvre de ce Hollandais, né à la fin du XVII[e] siècle et qui passa sa vie à Londres, a pourtant fait époque. Après lui avoir consacré une thèse (1), Paulette Carrive rend justice, dans un livre intitulé : *Bernard Mandeville - Passions, Vices, Vertus* (2), à cet auteur dont la pensée s'avéra prolifique pour le siècle des Lumières et qui a néanmoins presque disparu du champ visible de notre culture (3).

La Fable des abeilles ou les vices privés font le bien public (4), le maître-livre de Mandeville (publié anonymement en 1714), fit couler beaucoup d'encre en son temps. On l'a jugé blasphématoire et immoral — bref, l'œuvre du diable (« Man-Devil »). L'auteur parvint à faire l'unanimité contre lui : haute et basse Eglise, Whigs et Tories se retrouvèrent dans le même camp pour dénoncer l'ouvrage de ce médecin spécialiste des maladies nerveuses et désormais promis à la gloire littéraire. P. Carrive décrit, en un chapitre, les réactions qui firent la notoriété de la *Fable* : Mandeville réduit l'homme à l'animal et la moralité à une invention rusée des politiques (5) ; il disculpe voleurs

---

(1) Sous la direction d'Y. BELAVAL, *La philosophie des passions chez Bernard Mandeville* (à paraître aux publications de l'Université de Lille III).

(2) Librairie philosophique J. Vrin,, 1980, 222 pages.

(3) A titre d'exemples : l'*Encyclopedia Universalis* n'accorde à Mandeville qu'une brève notule dans son Thesaurus-Index. L'*Histoire de la pensée politique* de J.-J. CHEVALLIER (Payot, 1979) ne mentionne pas même son nom. L'*Histoire de la philosophie* dirigée par F. CHATELET (Hachette éd.) l'évoque en deux lignes dans ses notices bibliographiques et situe la *Fable des abeilles* (avec une date erronée) comme « événement philosophique » (sic !) dans le tableau synoptique qui clôt le volume consacré aux Lumières. Sans plus !

(4) L'ouvrage en sera à sa sixième édition en 1729, année qui voit la parution d'une importante seconde partie. La première partie de la *Fable* est disponible en français depuis 1974 : Introduction et traduction par Lucien et Paulette CARRIVE, Vrin éd.

(5) De ce point de vue, je ne comprends pas pourquoi il faudrait désigner la tâche de Mandeville comme une « antigénéalogie » (P. CARRIVE, p. 39) ; son projet me semble relever tout à fait d'une « généalogie de la morale » et je pense que ce n'est pas

et criminels puisqu'ils sont profitables au bien public et il sape ainsi la religion et l'Etat... Law, Hutcheson, Berkeley, Warburton, John Brown et bien d'autres ont entrepris de rendre la pensée de Mandeville détestable. Pas suffisamment, sans doute, pour dissuader des penseurs aussi avisés que Hume et A. Smith d'aller puiser des enseignements dans l'œuvre maudite. Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Helvetius, Mendelssohn, Baumgarten et Kant : autant de noms qui rappellent aussi combien le XVIII[e] siècle européen a lu et médité B. Mandeville (6). En tout cas, voilà quelqu'un qui aura fait jaser le siècle.

Si « les Lumières » définissent « la sortie de l'homme de sa Minorité, dont il est lui-même responsable » (7), si elles désignent bien ce parti-pris pour la raison et cette affirmation de la liberté qui caractérisent l'humanité enfin consciente d'elle-même, alors Mandeville risque d'apparaître comme le chantre des Anti-Lumières. En effet, l'auteur de la *Fable* ne décrit-il pas l'homme comme inéluctablement prisonnier de ses passions ? N'en vient-il pas à affirmer, en conséquence, le caractère proprement illusoire du libre-arbitre (8) ? L'esprit des Lumières exige à tout le moins un certain optimisme concernant la nature humaine — optimisme dont Mandeville semble totalement dépourvu. L'humanité telle qu'elle s'exprime dans son œuvre, loin de faire l'histoire, en est continuellement le jouet : ce qui caractérise l'homme, c'est avant tout son aptitude à être « manipulé » (par les prêtres, par les politiques ou par la providence). Seulement, il n'est pas difficile d'apercevoir que l'optimisme des Lumières n'est pas sans ambiguïtés et qu'à cet égard, Mandeville pourrait bien appartenir à la tradition de ces penseurs éclairés qui n'ont pas jugé indispensable de surestimer la nature humaine pour célébrer le triomphe de l'humanité. Car le médecin hollandais a en commun avec ces penseurs d'offrir également l'image d'un philosophe de l'émancipation : loin de se crisper sur un pessimisme stérile, il travaille à « arracher les masques » (p. 62), à « inculquer aux autres l'idéologie de la rationalité » (p. 63), à dénoncer la collusion du politique et du religieux (p. 178), à défendre l'éducation et les droits de l'expérience.

C'est dire que l'œuvre de Mandeville fournit peut-être l'occasion de repenser les paradoxes de la philosophie des Lumières. Ainsi paraîtrait-elle exemplaire d'une antinomie : celle qui réside dans la coexis-

---

abusivement qu'on le considère parfois comme un précurseur de Nietzsche, cf. par exemple HORKHEIMER, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Gallimard éd., 1974, p. 217.

(6) P. Carrive évoque également l'importance de la référence à Mandeville dans l'œuvre de Marx (p. 35) dont elle disqualifie, par ailleurs la lecture (cf. p. 114).

(7) Cf. KANT, « Réponse à la question : « Qu'est-ce que les Lumières ? » », in *La philosophie de l'histoire*, trad. Piobetta, Gonthier éd., 1947, p. 46.

(8) Cf. P. CARRIVE, *op. cit.*, pp. 40-42. Les références au livre de P. Carrive seront désormais indiquées entre parenthèses.

tence d'un providentialisme et d'un moralisme. En d'autres termes, on y trouverait d'une part, l'affirmation selon laquelle l'histoire se fait en quelque sorte dans le dos des hommes qui agissent ; et d'autre part, l'injonction d'avoir à travailler soi-même à l'avènement du bien dans le monde. La question se pose de savoir comment on peut, sans contradiction, soutenir à la fois ces deux points de vue. Cette question concerne la plupart des penseurs des Lumières et, au-delà, ceux qui — marxistes ou non — ambitionnent de militer pour l'émancipation du genre humain tout en considérant que l'histoire suit un cours qu'on ne saurait infléchir (9). Rien de décisif n'est donc objecté à Mandeville pour peu qu'on soit sensible au mouvement paradoxal qui traverse les Lumières et que P. Carrive énonce clairement chez l'auteur de la *Fable* : « Le mal est la condition du bien, position proche de l'optimisme ; le bien n'existe que par le mal, position pessimiste » (p. 181). Tel paraît B. Mandeville en ce dix-huitième siècle commençant : condamné à osciller d'une confiance dans la providence à une défiance à l'égard des hommes, d'un consentement à l'ordre des choses à une morale de la répression...

*
**

Malheur à qui ose soutenir en même temps qu'il faut condamner les vices et que ces vices sont indispensables à la société ! Pris au piège d'une « double contrainte », on le dira excessivement moral (au point de menacer l'équilibre social) ou bien résolument cynique (au point de nier la morale). Mandeville évite-t-il ce piège ? S'il l'évite, à quel prix ?

Ses thèses paraissent de bon sens : parce qu'ils sont inscrits dans la nature humaine, les vices sont inextirpables. Inutile, donc, de s'aveugler et de jouer à la Belle-âme. Il y a, chez Mandeville, une théorie du mal radical qui le range parmi les penseurs de la finitude. Mais, contrairement aux vices, la société n'est pas inscrite dans la nature. De là à en faire le produit des vices — au premier rang desquels : l'orgueil —, il n'y a qu'un pas : les vices (nature) concourrent en effet à l'édification de la société (culture). Ce qui signifie en clair que l'homme devient sociable, non pas en devenant vertueux mais en se montrant habile à dissimuler ses passions mauvaises. Lutter contre les vices, ce n'est donc pas desservir la société qui en vit et c'est pourquoi on peut, de cette

---

(9) Qu'on pense à l'argument de *Jacques le fataliste* de DIDEROT. Qu'on évoque les difficultés que soulève la double affirmation de Kant dans *Idée pour une histoire universelle du point de vue cosmopolitique* (*op. cit.*) : il y a un « plan caché de la nature » (proposition 8) et l'homme n'accède à la perfection que par ses propres forces (proposition 3). Qu'on rappelle également les débats qui ont eu cours à propos du marxisme chez Lukàcs et Korsch, dans l'Ecole de Francfort ou plus récemment, chez des penseurs comme Castoriadis. Pour l'Ecole de Francfort, je me permets de renvoyer au texte que j'ai publié dans *Raison Présente* : « La raison est-elle totalitaire ? », n° 51, 1979 ainsi qu'à celui de la *Revue de Métaphysique et de Morale* : « Le marxisme au passé », n° 3, 1980.

façon, défendre la morale tout en paraissant cynique. La tâche du politique se révèle, en tout cas, sans ambages : « Le grand homme d'Etat n'est que l'utilisateur de ce métier à tisser les passions qu'est l'art politique » (p. 134). Car, écrit encore P. Carrive, « si les vertus étaient une destruction des passions, où les politiques trouveraient-ils l'énergie qui est nécessaire à la bonne marche de la société ? Et on ne peut créer de passions de toutes pièces pour en faire des vertus. Reste la seule possibilité, « l'heureuse invention de faire jouer nos passions les unes contre les autres » (Mandeville), orgueil contre honte, honte contre orgueil, selon le cas, colère contre peur, peur contre colère, selon le cas, et voilà les vertus. Les lois contraignent certaines passions en en satisfaisant d'autres » (p. 66). Puisque du mal on ne peut venir à bout, il convient en effet de faire preuve de réalisme : compter avec les vices (et non pas les encourager) implique qu'on fasse un bon usage des passions, c'est-à-dire qu'on sache séparer les vices utiles au bien public (comme le mensonge) de ceux qui s'avèrent pernicieux (comme la paresse). Telle est l'idée directrice de *La Fable des abeilles.*

Mandeville est sans doute bien un penseur de la finitude humaine mais cela ne l'empêche pas de verser dans la métaphysique (10) dès lors qu'il prête un sens — un tèlos — à la nature vicieuse de l'homme. Son projet théorique ne peut pas, en effet, se passer de ce qu'on appellera avec Hegel une théorie de la ruse de la raison : les passions, dit Hegel, « se réalisent suivant leur détermination naturelle mais elles produisent l'édifice de la société humaine dans laquelle elles ont conféré au droit et à l'ordre le pouvoir contre elles-mêmes » (11). C'est donc ce retournement des passions contre elles-mêmes qui produit la Raison et on s'explique ainsi qu'il faille laisser les individus agir pour eux-mêmes (agiraient-ils autrement ?) si on veut qu'ils agissent de concert et forment des sociétés. Réalisation de l'Universel grâce au particulier, la ruse de la raison fonctionne effectivement chez Mandeville selon qui le bien public se réalise à travers son contraire (à savoir : les vices privés). C'est même cette thèse métaphysique — cette application sans limite du principe de raison suffisante — qui constitue peut-être l'invariant de sa pensée, telle que la décrit P. Carrive dans les domaines de la médecine, de l'économie, de la politique et de la religion.

I. — Il est banal de rappeler combien les Lumières ont « recruté » parmi les médecins. Est-ce parce qu'ils sont, plus que d'autres, fondés à secouer le joug des traditions ? Est-ce parce que l'approche du vivant qui est la leur exige un regard libéré des préjugés ? Ou bien, est-ce

---

(10) Au sens où elle est oubli de la finitude, tentation de penser les choses du point de vue de Dieu.

(11) Cf. *La Raison dans l'histoire,* éd. 10/18, p. 107. Le thème de « l'insociable sociabilité » développé par Kant dans *Idée... (op. cit.,* propositions 4, 7 et 9) procède du même esprit.

parce que la fréquentation de la vie aux prises avec la mort les dote d'un optimisme désabusé, tout à fait propice à l'émancipation politique ? Toujours est-il que, par son anti-dogmatisme, son rejet de la spéculation non étayée sur l'observation et son goût pour l'expérience raisonnée, Mandeville représente bien la médecine des Lumières.

Son *Traité des passions hypocondriaques et hystériques* (1711, seconde édition en 1730) illustre le retour en force de la tradition vitaliste au XVIII[e] siècle. L'auteur y développe une théorie des esprits animaux destinée à expliquer les phénomènes psychosomatiques ; cette théorie invoque, du point de vue thérapeutique, la conception hippocratique de la *natura medicatrix* — ce qui n'étonne guère de la part d'un penseur enclin à faire confiance au cours naturel des choses. La *Fable* expose d'ailleurs clairement l'adhésion de Mandeville à une conception finaliste de l'univers : « Les dieux n'envoient pas de maladies à une nation sans lui en donner aussi le remède » (cité p. 93). Bref, sur le plan médical, il faut concevoir que la maladie anticipe sur la santé tout comme, dans l'ordre social, le vice se sublime en vertu.

Outre cette vision naturaliste de la thérapeutique, la pensée médicale de Mandeville comporte la plupart des thèmes propres aux vitalistes : le refus de la mathématisation du vivant, la volonté de respecter les phénomènes idiosyncrasiques — concrètement : l'affirmation du caractère unique de chaque patient —, la priorité accordée à la clinique au détriment de l'anatomie qui morcelle le corps et la confiance mise dans le raisonnement par analogie qui ouvre le diagnostic sur le probable, à la différence du microscope qui livre le regard médical au vertige de l'imperceptible (cf. pp. 80-81). Un dernier aspect — et non des moindres pour apprécier la modernité du spécialiste des maladies nerveuses — : « Mandeville, écrit Paulette Carrive, un des premiers, fait l'expérience des effets thérapeutiques de la parole, parole dite et parole reçue » (p. 95). Paraîtra-t-il abusif de déceler, là encore, les effets d'une croyance diffuse dans l'existence d'une rationalité à l'œuvre derrière les événements à première vue arbitraires, voire : incohérents ? Que le discours s'avère soulager le corps souffrant, voilà qui remet sans doute en question certains présupposés sur le dualisme de l'âme et du corps ; mais voilà qui suggère aussi — au moins, analogiquement — la conviction (celle du médecin-philosophe) que la vérité se dit dans son contraire, que la raison s'exprime à travers la passion et qu'il convient, par conséquent, d'abandonner tout manichéisme — fût-ce celui qui oppose le bien et le mal —. Et c'est précisément une telle conviction qui caractérise le monisme des partisans d'une théorie de la ruse de la raison. Il n'est pas indifférent que Mandeville finisse par prêter au corps les attributs de la conscience (p. 96) : c'est une façon d'investir de sens l'insensé, autrement dit et sur un plan plus abstrait : identifier le même (le bien, la vertu, le vrai...) dans l'autre (le mal, le vice, l'erreur...).

II. — C'est sans doute dans le domaine économique qu'on démontre le mieux combien « les vices privés font le bien public ». On a classé Mandeville parmi les mercantilistes parce qu'il se montre soucieux d'encourager l'activité économique dans sa double dimension de production et de consommation ; on en a fait un libéral avant la lettre parce qu'il donne à penser que l'intérêt général est mieux servi quand l'autorité se borne à assurer la liberté de chacun ; on a même rappelé, à cet égard, en quelle estime le tenait Keynes lui-même (cf. p. 98). Le plus simple est sans doute d'interroger ce qui constitue la pierre de touche de son œuvre économique, à savoir : la question du luxe.

C'est à propos du luxe que le moraliste en Mandeville semble le plus évidemment se renier. Diderot écrira dans l'*Encyclopédie* que « le luxe a été de tout temps le sujet des déclamations des moralistes ». Bien qu'il considère le luxe comme un vice, Mandeville en fait l'éloge ainsi que ces « quelques politiques qui en ont parlé plus en marchands ou en commis qu'en philosophes et en hommes d'Etat » (Diderot, art. « Luxe »). Cet éloge du luxe peut être lu comme le paradigme de la *Fable* : c'est lui qui oblige à admettre que ce qui vaut pour le privé (l'épargne des familles) peut être nuisible pour le bien public (la richesse des nations). Autre façon de dire la même chose : ce qui paraît, dans le détail, superflu et irrationnel s'avère déterminer la prospérité et la rationalité de l'ensemble (12). C'est pourquoi le luxe n'est jamais superflu : « Que sans nécessité on chasse d'un pays le luxe, et on le verra dépérir ; ainsi de la ruche devenue honnête » (p. 101). Diderot écrit dans le même sens : « Dans un pays où les richesses se seraient entassées en masse dans une capitale, et ne se partageraient qu'entre un petit nombre de citoyens chez lesquels régnerait sans doute le plus grand luxe, ce serait une grande absurdité de mettre tout à coup les hommes opulents dans la nécessité de diminuer leur luxe ; ce serait fermer les canaux par où les richesses peuvent revenir du riche au pauvre ; et vous réduiriez au désespoir une multitude innombrable de citoyens que le luxe fait vivre ; ou bien, ces citoyens, étant des artisans moins attachés à leur patrie que l'agriculteur, ils passeraient en foule chez l'étranger » (ibid.).

Pas un argument de Mandeville en faveur du luxe qui ne soit encore recevable ; pas un, en tout cas, qu'on ne retrouve dans le progressisme des Lumières. L'un d'entre eux mérite pourtant qu'on s'y attarde car il révèle le paradoxe qu'il y a à se vouloir moral — c'est-à-dire, porté à opposer au *statu quo* un devoir-être — tout en affirmant

---

(12) Un exemple, en passant, de cette conviction : L'incendie de Londres fut une bonne chose ; de même les tempêtes et les naufrages qui en résultent. C'est chaque fois autant de gagné pour l'emploi, la diversification des manufactures, le développement de l'industrie maritime (cf. p. 109).

que les choses s'organisent d'autant mieux qu'on les laisse être ce qu'elles sont : comme Diderot, Mandeville assure que le luxe favorise l'emploi des pauvres ; mais il ajoute, avec un certain cynisme, qu'un pauvre sans emploi menace la situation du riche et par conséquent, la cohésion sociale. Paulette Carrive commente cet argument en disant : « L'harmonie de la ruche féconde est ainsi faite de dissonances » (p. 104) ou encore : « La discordance des contraires contribue à l'harmonie du tout » (p. 118).

Il existe une façon d'« euphémiser » ces « dissonances » : il suffit de les rapporter à une indispensable « division du travail » (13) — c'est-à-dire à cette nécessité où l'on est de maintenir chacun à sa place pour obtenir le plus grand profit au niveau de l'ensemble. En fait, la division du travail ne concerne que le pauvre car le riche demeure oisif ; « la richesse la plus sûre, écrit Mandeville, c'est la multitude des pauvres laborieux » (cité p. 112). L'éloge du luxe a donc son revers dans une complète indifférence à l'égard du pauvre. Citant Mandeville, P. Carrive écrit : « Il faut garder les pauvres pauvres, avec leurs besoins et leurs minables satisfactions : « A ces besoins il est sage de subvenir, mais il serait fou de porter remède » » (p. 114).

On peut, ainsi que le fait P. Carrive, constater le manque de clairvoyance de Mandeville dans sa défense d'une politique des bas salaires et on peut, sur ce point, mesurer ce qui le sépare d'A. Smith qui, lui, apercevra que seuls de hauts salaires assurent la prospérité générale puisqu'ils relancent la consommation indispensable à la production et à l'emploi. Mais l'essentiel est de comprendre que la logique de Mandeville le contraint au conservatisme social : tant qu'on se situe au plan général (seul plan qui vaille pour l'économiste) et qu'on reste persuadé que du mal naît le bien (de la pauvreté la richesse), on doit en effet s'interdire toute transformation des choses. La pauvreté est le tribut qu'il faut payer pour le bien public : pas de vertu sans vice, pas de riche sans pauvre. Davantage qu'une simple adhésion à un préjugé courant à l'époque (chez les Whigs en particulier), l'indifférence de Mandeville à l'égard des pauvres est conforme à son parti-pris métaphysique de considérer le tout comme le résultat paradoxal de l'agencement des parties : on ne saurait dire que du pire surgit le meilleur et être volontariste dans la pratique (sauf à être démoniaque !). D'un autre point de vue, la tolérance de Mandeville qui s'exprime dans cette recommandation : « Laissez chacun penser comme il veut » (cité p. 121), loin de déroger à son conservatisme social, procède de la même logique : au nom de quel idéal, en effet, un théoricien de la ruse de la raison devrait-il imposer une orthodoxie ? C'est aussi ce rejet de tout volontarisme qui fait de Mandeville un précurseur du libéralisme.

---

(13) P. Carrive révèle que l'expression apparaît pour la première fois chez Mandeville (p. 108).

III. — Tout indique que Mandeville sera attentif à ce que l'action de l'Etat soit limitée. L'homme politique, on l'a dit, n'est pas l'éducateur du genre humain ; il n'est que le tisserand des passions humaines. Si l'Etat doit intervenir, sa tâche ne saurait être que négative : réprimer et faire respecter la loi quand le luxe « augmente la cupidité et la rapine » ; contrôler la balance commerciale et, au besoin, « mettre des impôts élevés sur certaines marchandises ou même en interdire l'entrée et abaisser les droits sur d'autres » (p. 123). Bref, pas l'Etat-Providence mais seulement l'Etat-Vigilance : « Les gouvernants doivent seulement créer un cadre tel que la société marchera toute seule, au gré des désirs des individus » (p. 124) car « l'équilibre naît spontanément si chacun, les pauvres, les riches, les marchands, les banquiers, mène ses affaires au mieux de son intérêt » (p. 126). S'il faut un roi, donc, qu'il soit d'abord et avant tout « le gardien et le surveillant des lois ».

Puisque nul ne saurait dire exactement ce qui est bon pour autrui, Mandeville est porté tout naturellement à privilégier le régime politique en place. Les institutions politiques anglaises lui paraissent, en effet, en harmonie avec les fins économiques de la nation. Dans ce consentement à l'ordre établi, faut-il voir une espèce d'indifférence, bien légitime pour qui est convaincu qu'il faut faire confiance aux affaires humaines comme elles vont et donc, se méfier de tout réformisme ou militantisme révolutionnaire ? Sans doute, mais Mandeville éprouve aussi une sympathie réelle pour la monarchie constitutionnelle anglaise : c'est, à ses yeux, le régime le plus transparent qui soit, celui où le charisme joue le moins, où les personnes s'effacent derrière les fonctions et où les luttes intestines pour le pouvoir finissent par se neutraliser du fait même de leur antagonisme. La machine gouvernementale obéit donc, idéalement, à une autorégulation analogue à celle qui fonctionne au niveau économique : « La démocratie est une maison de verre où l'entre-regard assure la sécurité » (p. 135).

Les refus de Mandeville sont ainsi parfaitement clairs : adepte de l'idée de Constitution — qu'il considère comme le produit d'un « accord entre le roi et le peuple » —, il critique la théorie du droit divin et celle de l'obéissance passive qui oublie qu'un souverain peut toujours violer le contrat qui le lie à ses sujets ; il dénonce, dans la fonction de Premier Ministre, la perversion toujours possible qui imposerait l'homme-providentiel. En somme, il se montre préoccupé de démystifier l'homme politique et de limiter le pouvoir aux strictes exigences techniques qui sont la raison d'être d'un gouvernement. S'il s'avère en cela proche des Whigs, on ne saurait pourtant le désigner comme homme de parti tant son refus du volontarisme lui interdit tout engagement politique manifeste.

⁂

Paulette Carrive décrit Mandeville comme un sceptique convaincu « qu'il faut faire confiance aux passions des hommes plus qu'à leurs

vertus, que les rivalités et les intrigues des politiques sont les meilleurs garants de la liberté du peuple » (p. 148). L'action n'a donc aucun attrait aux yeux de celui qui a fait le choix d'observer vigilamment les processus économiques et les mécanismes politiques. Toute la difficulté demeure de comprendre comment Mandeville peut néanmoins se présenter comme un moraliste, comment il peut à la fois adhérer à la représentation d'un monde régi par ce que Smith nommera « la main invisible » et défendre « une moralité sévère et élevée ».

Les données du problème sont claires : si les vices engendrent de la vertu — s'ils s'avèrent ainsi indispensables à la moralité —, pourquoi ne faudrait-il pas s'y abandonner ? Pourquoi ne serait-ce pas au plus vicieux qu'il reviendrait d'être le plus vertueux ? Mandeville a répondu à cette question en objectant que tous les vices ne se valent pas, qu'il en est de plus utilisables que d'autres dans la réalisation du bien public. Seulement : quel est donc le critère qui permet de distinguer entre les vices ? Si, comme l'écrit Mandeville, « les dispositions de la Providence sont insondables et la distribution de ce que nous appelons bien et mal en ce monde est un mystère » (cité p. 181), quelle autre possibilité avons-nous, pour décider qu'un vice vaut mieux qu'un autre, que celle de constater les effets qu'il produit dans le réel (14) ? Le providentialisme condamne à toujours juger dans l'après-coup et interdit toute législation a priori en matière de moralité — c'est en quoi il ôte son fondement à l'action morale et expose au cynisme. La même chose pourrait se dire en termes hégéliens : si le réel est rationnel (postulat de tout providentialisme), il n'y a pas d'idéal à réaliser, il n'y a pas de devoir-être à poursuivre et par suite, on ne saurait être moral (15). En toute rigueur, Mandeville aurait dû être hédoniste (comme nombre de penseurs libéraux) ; au lieu de cela, il admire l'idéal éthique calviniste (cf. p. 193). A tout le moins n'est-il pas complètement inconséquent puisqu'il adhère à une morale toute négative (aussi négative que l'action politique telle qu'il la souhaite), c'est-à-dire : à une morale qui n'offre pas de maxime pour l'action (puisqu'il n'y a pas d'idéal à viser) mais seulement des consignes pour brimer en soi le naturel. La lutte contre soi-même paraît en effet l'unique voie qui sauve le théoricien de la ruse de la raison du cynisme dont il est toujours menacé. Ce sursaut de dignité un peu désespéré qui porte le penseur de la fatalité à se croire libre, malgré tout, d'être autre qu'il n'est, c'est là sans doute ce que Mandeville partage de plus profond avec les philosophes des Lumières.

---

(14) La difficulté s'accroît du fait que Mandeville, à la différence des penseurs libéraux, semble étranger à l'idée qui fonde les doctrines du droit naturel, idée selon laquelle l'homme aurait un sens inné du bien et du mal, du juste et de l'injuste. L'insistance avec laquelle il rejette l'origine naturelle de la société et la sociabilité native de l'homme suffit en effet à l'écarter de tout jusnaturalisme.

(15) Cf. « La critique de la vision morale du monde » dans la *Phénoménologie de l'esprit* de HEGEL.